Cat.

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم

دیباچہ

امّا بعد این مجموعہ مشتمل است بر دو رسالۂ مختصر کہ تخمیناً هفت صد سال قبل تصنیف شدہ و تا بحال بزیور طبع نرسیدہ

اوّل کتاب هفت باب بابا سیّدنا، این رسالہ اگرچہ باسم بابا سیّدنا یعنی حضرت حسن بن الصبّاح قدّس اللہ سرّہ نسبت دارد ولیکن از تصنیفات آن بزرگوار نیست واگرچہ مصنّفِ حقیقیش نام خودش را ذکر نکردہ ولی در آخر کتاب مذکور است کہ تاریخ تصنیفش سنہ ۱۲۱ ملک شاهی یعنی جلالی است کہ مطابق سنہ ۵۹۶ یا ۵۹۷ هجری نبوی و سنہ ۱۱۹۹ یا ۱۲۰۰ مسیحی است، و وفات بابا سیّدنا

در

در ربیع الآخر ۵۱۸ سنه هجری بود و از اینجا معلوم میشود که کتاب هفت
باب تقریباً هشتاد سال بعد از وفاتش نوشته شد، ظاهراً سبب تسمیهٔ
این کتاب بهفت باب بابا سیدنا آن بود که در ضمن او بعضی از اقوال و احکام
آن بزرگوار منقول است، ثانی کتاب مطلوب المؤمنین
از تصنیفات علامه خواجه نصیر الدین محمد الطوسی که مصنف کتاب اخلاق
ناصری و کتابهای دیگر مشهور است و بتاریخ ۱۸ ذی الحجه ۶۷۲ سنه هـ در
بغداد وفات یافت، در تواریخ مذکور است که خواجهٔ طوسی در اوائل حال
در خدمت محتشم یعنی نائب الحکومه در قائنِ قهستان بود و چند کتاب
در حقیقت مذهب فرقهٔ ناجیهٔ اسمٰعیلیه تصنیف نمود مثلاً کتاب روضة
التسلیم وغیره و کتاب اخلاق ناصری هم باسم محتشمِ مذکور که نامش
ناصر الدین عبد الرحیم بن ابی منصور بود تصنیف شد و بعد از مدتی خواجهٔ
طوسی بخدمت مولانا رکن الدین خورشاه به اَلَمُوت آمد و وقتی که
هولاکو خان قلعه جات اسمٰعیلیه را محاصره نمود و ضبط کرد خواجهٔ طوسی
اظهار مذهب اثنا عشری نمود و در خدمت هولاکو آمد، و حقیقت حال هنوز
معلوم نیست ولی امکان دارد که نصیر الدین طوسی اصلاً و تولداً اسمٰعیلی بود
ولیکن چون قضای بی اطمینان کارش را تنگ آورد ناچار بطریق کتمان
و تقیه پیش مردم از مذهب آبا و اجداد تبرأ نمود والله اعلم

هفت باب بابا سیّدنا

بسم اللّٰه الرّحمٰن الرّحیم

امّا بعد این کلمات چند تحریر افتاد در معنی مطلب آنکه غرض از گفتن این دیوان مبارک حمد و ثنای مولانا جلّ قدره است، و الّا این کمترین بندگان را چه حد بوده است از گفتن این کلمات چندیکه نثر است، همان غرض است تا خوانندگان وقوف یابند از این هفت باب و از فائده بی نصیب نباشند اِن شاء اللّٰه تعالیٰ

فهرست هفت باب این است باب اوّل در معنی آنکه خلق
۲ وَهم و پنداشتِ خود را بخدای میدارند باب دویم در معنی آنکه عزّ و علا بصورت خاص خود درین عالم ظهوری دارد که مردم را بدین صورت عزیز کرده است باب سیم در معنی آنکه در دورِ ما آن شخص مبارک کیست و در کجا نشیند و چه نام دارد باب چهارم در معنی باز نمودن عالم جسمانی و چگونگی آن باب پنجم در معنی باز نمودن عالم روحانی و صفت

اہل تضادّ و اہل ترتّب و اہل وحدت **باب ششم** در معنی
نظم کردن این دیوان وحمد وثنای خداوند لذکرہ السّجود والتّسبیح غرض
کلّی خود این باب است **باب ہفتم** در معنی تاریخ وچگونگی احوال
آن والله اعلم،

باب اوّل در معنی آنکه خلق وہم وخیال وپنداشت خود را خدای
میدارند، و در ہمه روی زمین از گذشت قائمیان که محقّقان روزگار اند وخدا
شناسی که اصل دین است وہم خویشتن را پیشوای خود کرده اند ومیدارند
ومقتدای خویشتن کرده اند و بر سر آن مناظره میکنند و کینه وتعصّب ۳ر
میورزند چنانکه بعضی بعدمش نسبت میکنند وگویند خدای سر ندارد
وگوش وچشم ندارد وزبان ندارد و دست وپا وغیرهم ندارد ویک
یک ازینها برمیشمارند که فلان ندارد وبعمداً ہم ندارد وازین ہمه
منزّه است، آنکه چنین خداشناس باشند اینها از جملهٔ باطلان باشند
وبعضی دیگر بصفات مانند کنند وگویند بر آسمان است یا بر عرشش یا
بر فرشش است یا چنین یا چنان است، ایشان از جملهٔ متشبّهان
باشند، وحال از آن گروه پیشین باید پرسید که یک مرد دیلمی در
اصفهان با یکی از ایشان مناظره میداشت وطرف مقابل او در خداشناسی
تعطیل میکرد ومیگفت که خدا فلان بعمداً ندارد وآن مرد دیلمی اصفهانی را

درجواب میگوید که ای فلانی این که تو میگوئی خربزه دانه یا هندوانه
میباشد نه خدای باشد، خداوندرا از فضل باید دید و هردو گروه درین
مقرّاند که عقل و وهم و خیال و فکر و اندیشه و پنداشت خود خلق هرچه
از خلق زاید خدایرا نشواند شناخت و بخدای نرسند و میدانند ٤ـ
که هیچ پیشوای دیگر نیست الّا وهم و پنداشت خود خلق که در قرآن
فرموده که قوله تعالی یقولون[۱] الظّالمون علوًّا کبیرًا وبقول خویشتن
خداناشناس باشند و به نزدیک همهٔ آدمیان روشن است که خدا
ناشناس کافراست وجای کافر دردوزخ است، پس بحکم این
مقدّمات ازگذشت ازین جماعتِ محقّه سائرین کافراند و دوزخی اند،

وبعد یک روزی مرا در قزوین با مردی مجادله میرفت و در آن
نزدیکی شخصی بود که در سلکِ جماعتِ قائمه درآمده بود و درباب بهشت
وجان خداوند سخن میرفت، من نخست با آن مردِ درست صحبت داشتم
که این بهشت وجان که تو میگوئی وهم تست و وهم هیچ نباشد،
مردِ روشن دلی بود زود دریافت جواب گفت چنین است
وبعد من گفتم جانیکه در بهشت نیست نزدِ خدا نیست آن مرد چون
این سخن بشنود یک ساعت به تعجّب در من نگاه کرد و پس

---

۱) آیه ۴۵ از سورهٔ الاسری (XVII)

چشم خود را پر آب کرد و برفت و هیچ سخن نگفت، و بعد از یک
هفته باز آمد و بر دست مولانا پیش من از قائمیان گردید و گفت
اگر این دین بر حق نیستی بر دست چون توئی این سخن نه راندی، ۵
و در خدا پرستی روی به جسم از اجسام کنند مثلاً با سمان
یا خورشید و ماه و کواکب یا با آتش خانه از خانهای عالم چنانکه معروف
و مشهور است آن را میان خود و خدا واسطه سازند و چنان پندارند
که بآن قبله بخدا خواهند رسید، از این جهت میفرماید اُولٰٓئِكَ[۱]
كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا[۲]، در این حال خردمندان باید که
درین معنی تفکّر و تأمّل بکنند کسی را در خداشناسی که اصل دین است
وهم و پنداشت راه بر باشد و در خداپرستی که فرع دین است سنگ
و دار و درخت و غیره را هم بواسطه قبله سازند، چون بخداوند برسند
یا چه طور خدا یرا توان شناخت، حضرت مولانا بدور دارد از جملهٔ بندگان
خود بمنّته و کرم و جوده، امّا این جماعت ناجیه که قائمیان اند و محققان
وقت اند دست در دامن خداوند زمان خویشتن زده اند تا قائم القیامة
که علی ذکره السجود و التسبیح جاودان ناجی اند و حال در باب دویم آنچه
عزّ و علا توفیق دهد جزوی گفته خواهد شد انشاء الله تعالیٰ

---

۱ آیهٔ ۱۷۸ از سورهٔ الاعراف (۷۱۱) ۲ آخرش از آیهٔ ۴۶ از سورهٔ الفرقان (۲۵)

باب دویم در معنی و بیان آنکه عزّ و علا بصورت خویشتن

ابد الآبدین بدین عالم ظهوری دارد که مرد مرا بدان صورت عزیز کرده است و ۶
همهٔ انبیا و اولیا اشارت بمردی کرده اند که عزّ و علا در میان خلق بصورت
مردی باشد، این صورت خاص اوست چنانکه در کلام میفرماید اِنَّ اللّٰه[1]
اصْطَفیٰ آدَمَ وَ نُوحًا وخَلَقَ آدَمَ عَلیٰ صورته[2] و در جای دیگر فرموده
که اِنَّ[3] اللّٰه خَلَقَ آدَمَ عَلیٰ صُورَة الرَّحمٰن، و دیگر دلیل آنست
که عزّ و علا را محقّقان مولانا خوانند و اشارت بمردی کنند و این نام را
اسم اعظم خدای دانند چنانچه نصّ قرآن بدرستئ این سخن گواه است
بر زبان مبارکِ حضرت رسول وارد شده که میفرماید رَبَّنا[4] وَلَا تُحَمِّلْنا مَا لَا
طاقَةَ لَنا بِهِ واعْفُ عَنّا واغْفِرْ لَنا وارْحَمْنا اَنْتَ مَولانا
فانْصُرْنا عَلیٰ الْقَوْمِ الْکافِرِیْنَ، و در جای دیگر فرموده قُلْ[5] لَنْ یُصِیبنا
اِلَّا مَا کَتَبَ اللّٰه لَنا هُوَ مَوْلانا جای دیگر فرمود ذٰلِکَ[6] بِاَنَّ اللّٰه مَوْلیَ
الَّذِینَ آمَنوا وَاَنَّ الکافِرِینَ لَا مَوْلیٰ لَهُمْ
۷ در قرآن آیاتیکه نام مولانا در او هست بسیار است که باز باید

---

[1] آیه ۳۰ از سوره آل عمران (III) [2] این عبارت در قرآن موجود نیست [3] اینهم در قرآن نیست

[4] آیهٔ آخر (۲۸۶) از سورهٔ البقره (II) [5] آیهٔ ۵۱ از سورهٔ التوبه (IX)

[6] آیهٔ ۱۲ از سورهٔ محمد (XLVII)

طلبید و هزار و یک نام خداوندی و نود و نه نام معروف و مشهور است
که نام حضرت مولانا نام خداوند تبارک و تعالیٰ هست، مولانا یعنی
خداوند ما و دیگر آنکه مولانا را امام خوانده اند در قرآن میفرماید[1] یَوْمَ
نَدْعُوا کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ، و دیگر فرموده[2] وَکُلَّ شَیْءٍ اَحْصَیْنَاهُ
فِی اِمَامٍ مُبِیْنٍ، و نام امام هم در قرآن بسیار است که دلیل میکند
که نام امام هم نام خداست، و در حدیث هم حضرت رسول میفرماید لَوْ
خَلَتِ الارضُ مِن اِمامٍ ساعةً لَمادَتْ بِاَهْلِها، و در جای دیگر
فرموده مَنْ ماتَ و لَمْ یَعْرِفْ اِمامَ زَمانِهِ فَقَدْ ماتَ مِیتةً
جاهِلیّةً والجاهل فی النّار، یعنی اگر امام زمان ساعتی نباشد
هر آینه جهان و اهل جهان را وجودی نباشد، و در حدیث دیگر
فرموده اند که هر که بمیرد و امام زمان خود را ندانسته باشد مرگ او مرگ
جاهلان باشد و جای جاهلان آتش دوزخ است، اگر نام امام نام خداوند ٨
تعالیٰ نبودی چرا هر که بمیرد و امام زمان خود را نشناسد در دوزخ رود،
وقتی که شخصی از مولانا زین العابدین پرسید که معرفت
خداوند تعالیٰ چیست جواب فرمود که قول امام علیه السّلام معرفة
الله بمعرفة امام زمانهم الّذی یجب علیه الطاعة، و در عوام هم

---

[1] آیهٔ ۷۳ از سورهٔ الاسریٰ (XVII) [2] آیهٔ ۱۱ از سورهٔ یٰسین (XXXVI)

معروف است که امام نام خداوند است که در هزار و یک نام خدا
نُوَدُونُه نام عزّ و علا بباید دانست و مُؤمِن و موقِن و مُهیمِن
هم نام خداوند تعالی است که خوب معروف است و بشرح حاجت نیست،
و نقل است در میان عامه که پیغمبر علیه السلام فرمودند که
در عرفات خدای را دیدم که بالای شتری نشسته بود و قطیفهٔ سفیدی
بر سر انداخته، و سائر همه اشارت بمردی کرده اند و بشارت بدو
داده اند چنانکه آدم و امتّش را صابیه خوانند و گویند ملک
شولیم بقیامت بباید و حکم بکند و اسرار آلهی که در دَوْر شریعت
انبیا پوشیده داشته بودند آشکارا کند، و مولانا را در عهد و دَوْرِ ۹
آدم ملک شولیم خوانند و آن همه گفت و حکایت ابلیس در دَوْرِ
ملک شولیم بوده است،

و در عهد حضرت نوح اسم مبارکش را ملک یزداق
خوانده اند و امتّش را براهیمه گویند و آن حکایتهای طوفان
و درخواست نوح تا امتّش غرق بشود با ملک یزداق رفته است
که میفرماید رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى الأرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً[1] چون دعای
نوح مستجاب کرد بفرمود تا دَوْرِ شریعت آشکارا کند تا همه را بدان

---

[1] آیهٔ ۲۷ از سورهٔ نوح (LXXI ۲۷)

ظاهر

ظاهرِ شریعت غرق کند و آنانکه نابینا بودند غرق شدند الّا
ماشاء الله، پس از اهل شریعت و قیامت با نوح در آن کشتی
نجات نماندند همچنانکه امروز امت نوح میگویند که ملک یزدان
بقیامت باز آید و حکم قیامت را او بکند و اهل دوزخ را بدوزخ
و اهل بهشت را به بهشت بفرستد،

و در عهد حضرت ابراهیم علیه السّلام مولانا را ملک
السّلام خوانده اند و آن حکایتهای حضرت ابراهیم و منجنیق
و رفتن در آتش با ملک السلام رفته است،

۱۰ و در دَوْرِ حضرت موسی علیه السّلام مولانا را ذوالقرنین
گفته اند و آن نوری که حضرت موسی در آن شب بر آن درخت
دیده است تأویل تاریکیِ آن شب ظاهر شریعت است و باطن
طریقت و تأویل درخت شخصِ مرد است و نور و رحمت وحدت
و یکانگی مولاناست، و بعضی روایت است که حکایت حضرت موسی
در آن شب با مولانا ذوالقرنین بود و مولانا را بدید و حکایت طور سینا
و خضر و آبِ حیات و آن همه حکایتها با مولانا ذوالقرنین بوده است
و امت موسی را جهودان خوانند و دجّالش را فرعون و موسی را
مولانا شنبه خوانده اند و حکمِ قیامت را شنبه گویند که آسمان و

زمین

زمین ازجا بشود و حکم قیامت ازجا نشود یعنی شریعت و حکمش که
صاحب شریعتان کرده اند ازجا خواهد شد و قایم قیامت و حکمش
ازجا نشود و اسم موسی و اتّتش مولانا را مسیحا گویند و میگویند
مسیحا بقیامت بیاید و حق را از باطل جدا کند و جملۀ خلق را برانگیزاند
وحکم براستی کند و هر کس را بحقّ خویشتن برساند، ١١
ودر دَورِ عیسی مولانا را معدّ خوانند، بابا سیّدنا
قدس سرّه فرموده است که حضرتِ عیسی خواسته بود که مولانا
معدّ را ببیند نگذاشته اند ازین جهت اتّتش را ترسا خوانده اند،
ودر عهد حضرتِ عیسی دجّال بسیار بود که اطاعت امر و فرمان او
نکرده اند و حضرت عیسی میگوید که من پسر یگانۀ خدایم اگر چنین است
پس باید که پدر او مردی باشد و گوید من بقیامت باز آیم و کار پدر خود
را آشکارا کنم و گوید در قیامت چه کارها خواهم کرد یعنی مولانا
قائم القیامة را بخلق نمایم، و قوم او را یعنی امّتِ او را ترسایان گویند
وایشان گویند آنچه حضرت عیسی در دَورِ شریعت بجزوی بکرد یعنی
مرده را زنده کرد چون بدَورِ قیامت بیاید بکلّی بکند یعنی جمله خلق را
زنده گرداند و حکم قیامت را تمام بانجام رساند و باور پدر خود
باشد و مسلمانان هم برین مطلب خود مقرّند و گویند که

حضرت

١٢ حضرت عیسی در دَوْرِ قیامت خود ظهور خواهد کرد و چهل سال
پادشاهی کند و در میان خلق براستی حکم خواهد کرد چنانکه گرگ
و میش باهم آب بخورند یعنی حق و باطل و ظاهر و باطن هر
دو یکی کردند،

و حضرت محمدؐ مصطفی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم میگوید که
امّتان من بعد از وفات من بهفتاد و سه گروه شوند هفتاد و
دو هالک و دوزخی و یکی ناجی و رستگار، از آن جمله سنّی
گوید که بزرگان ما میگویند از میان خلق چهار هزار مرد برگزیده
ایم و از چهار هزار چهار صد و از چهار صد چهل و از چهل چهار
و از چهار یکی وگوید آن یکی قُطب است و این جهان برای او بر
پاست که یک لحظ جهان بی او نباشد و عالم را بی او وجودی نه
بماند، و شیعیان مولانا را قائم القیامة گویند بعضی مَلِکُ السّلام
نام برند و بعضی محمّد مهدی نیز گویند و بعضی گویند محمد بن حسن
عسکری از غار بیرون خواهد آمد و بعضی بر محمّدِ حنفیهؐ بندند که
اوست و بعضی گویند هنوز در شکم مادر است، هر کس برأی
و قیاس خود چیزی میگویند و قائمیان که محقّقان روزگار اند
مولانا را قائم القیامة گویند و مولانا ملک السّلام را امام مستقرّ

۱۳/ وخداوند زمان میگویند، مقصود یک کس است،
ومردم هندوستان که ایشانرا هنود مینامند و بُت بسازند
یکی را نام نارن خوانند ویکی را سائین گویند،
امّا محقّقان روزکار یقین کرده اند وگویند فلان کس است
از آنجا که کدورت خلق وضعف بندکی درمیان جماعت محقّقه روزکار
است، اشارت بروی کرده اند که این مردِ موعود است، وبعضی گویند
مستور وغائب است وازین سبب است که میان این دو طائفه
عداوت است بحول وقوّتِ مولانا علی ذکره السّجود والتّسبیح
آنچه درین معنی توفیق یابد درباب سیوم گفته شود إن شاء الله تعالی

باب سیوم

در معنیِ آنکه درین دوْر آن شخص کیست ودرکجا نشیند وچه نام دارد،

ودرمیان عامّه وخاصّه معروف است که پیغمبر اشارت
قائم القیامة بمولانا علیؑ ابن ابی طالب کرده است چون از حضرت
رسولؐ پرسیدند که قائم القیامة چه کس باشد فرمودند هَلْ هُوَ
علیؑ ابن ابی طالب، چون جای دیگر هم از وی پرسیدند فرمودند
هُوَ خَصِیبُ خاصِفَ النَّعلِ چون باز دیدند که حضرت مولانا
صلوات الله علیه، نعلینِ خویش را برهم نهاده بود و راست
میکرد

۱۴ـ میکرد، و دعای پیغمبر در روز غدیر خُم و آیتهای قرآن
که در حقِ او وارد شده است بیان فرمودند مشهور است که روزی عُمر
علیه اللّعنة یعنی آن سگِ ملعون گریبان مبارک مولانا علی را
گرفته بود و به بیعت اولی میبرد و سلمانؓ گفت ای فلان آن کیست
که تو در حق او غلو میکنی و اکنون بدین ذلیلی اش میبری و سلمان
را طاقت نماند و گفت که این شخص را که تو بدین ذلیلی اش میبری
اگر بخواهد که این را بر آن زند و آن را برین میتواند، اشارت بر زمین
و آسمان کرد، و در آن وقت حضرت مولانا در وی نگریست و فرمود
نه هرچه بدانند بگویند،
و مطلب دیگر لبیکَ زدنِ عبد الله سبا بخدائیِ مولانا
علی مشهور است که مولانا علی فرمودند تا آتش آوردند و ایشان را
فرمودند ازین گفتن برگردید و اگر نه همه را بسوزانم ایشان گفته اند
چه ازین مطلب بهتر که ذات ما همه توئی این دوئی که درمیان ما حایل
است یکی شود چونکه همه تو بودهٔ و تو خواهی بودن بسوزان، پس فرمودند
تا آتش در روی ایشان مالیدند تا باضافهٔ چشم خلق بسوختند
۱۵ـ آنکه روزِ دیگر ایشانرا در بازار بصره دیدند که نان میخریدند و این
مطلب بخدمت مولانا عرض کردند،

مولانا در فضل مبارک میفرماید که هر کس که چنین کند

بسا باشد که در خون خود تصرف کند و هر کس که در خون خود تصرف

کند از ملعونیٔ آن کس باشد

و دیگر عبد الله عباس روایت میکند که عمیقت انسان

بمثل علی ابن ابی طالب آنکه میگوید که من روی خدایم و من پهلوی

خدایم و من افراشته ام آسمانها را و من گسترانیدم زمینها را

و از این سمت سخنان بسیار است و آنکه میگوید که من دست

خدایم و دست در آتش کنم و بندگان خویش را از آتش بیرون

آورم و دشمنان را در آتش بگذارم پس آتش را گویم اینها

مرا و آنها ترا،

و آنکه حضرت پیغمبر علیه السلام میفرماید که قاسم النار

و الجنة کیست گویند علیٔ ابن ابی طالب است، و در جای دیگر

فرموده معنی او این است که در روز قیامت هر چند ملائکه و جن

و انس جمع شوند و خواهند که عَلَمِ قیامت را بردارند شواند

برداشت و در آن وقت علیٔ ابن ابی طالب بیاید و عَلَمِ قیامت را

بر دارد و از این نوع دلیل بسیار است که مولانا قائم القیامة

خواهند بود،

وبالای همه امامان مولانا علیؑ است واوست که اورا مبدء
ومعاد نیست ونهایت وبدایت ندارد   اما باضافهٔ خلق گاهی
پسر مینماید وگاهی نبیره وگاهی پیر ووقتی جوان ووقتی در شکم ۱۴ب
مادر ووقتی کودک ووقتی پادشاه وگاهی گدا ووقتی غنی ووقتی فقیر
وگاهی مال دار ووقتی درویش ووقتی مقهور ووقتی غفور ووقتی رحیم
این همه بچشم خلق چنین مینماید تا خلق را وجودی بماند وبحکم
امام زمان امروز وفردا نماید وپیش ازاین بهزار سال چنین مردی
بوده اکنون هم باید او باشد وهست وخواهد بود، واین همه بحکم
زمان چنین نماید وبحکم مکان وقتی در مشرق ووقتی در مغرب
ووقتی در جنوب ووقتی در شمال گاهی درین شهر ووقتی در آن شهر
این همه یک مرد است که خلق می بیند، اکنون مولانا علی در
خطبه میفرماید که در مصر منبر نهم ودمشق را بگیرم وخورد گردانم،
یعنی گردن کشان را گردن بزنم، بعد از آن بغزای دیار دیلمان
رُوَم چون بنواحی آن برسم کوهها را پست کنم ودرختان از
بیخ برکنم، واین خواست عزّ وعلا در این بوده است یعنی در آن
دیار ظهور کنم وآن دیار را مسلم کنم ومردم آن نواحی را بطاعت
وعبادت خویش درآورم واز آنجا بغزای دیار هندوستان رُوَم

ودر

١٧ و در فصل مبارک می فرماید که مردی از مولانا پرسید
که شما باز خواهید آمد و این کارها را خواهی کرد، چون آن مرد زباندان
نبود بر مولانا یعنی جاهل بود مولانا حرف او را اکرد انید و تندی در میان
آورد و مولانا او را اگفت من نیایم یکی از فرزندان من بیاید این
کارها کند چنان باشد که من کرده باشم، تا آنکه مولانا لذکره
السلام مهدی از کنار مغرب ظهور کرد و بمصر آمد و منبر بغداد
و دمشق را بگرفت و گردن کشان را گردن بشکست، و مولانا
مصطفی نزار لذکره السجود و التسبیح با فرزندان شان سلطنت
و پادشاهی در مصر ظهور داشت چنانکه ع.ج و علا در خطبه فرموده است
که پیغمبر میگوید در روز قیامت چشمهٔ آفتاب نخست از مغرب بر خواهد
آمد و میان آسمان رسد و از آنجا باز گردد و در مغرب فرو شود
و از مشرق بر آید، و هر جائیکه ذکر خورشید قیامت برند این عبارت
باشد، آن بود که مولانا از مغرب ظهور کرد و همه جا را گرفت تا بحلوان
بغداد که میان عالم است بتحت تصرف خویش در آورده و بعد از
آن بموجب تقاضای وقت باز در مغرب مستور شد
و پیش از این باب آمده که جملهٔ امامان خود مولانا علی اند
١٨ و خواهند بود و در جملهٔ فصل مبارک بر معانی این مقدم است

و در خطبهٔ میفرماید که مثلِ ما با امامان است عشرِ اوّل دلیل است
بر اوصیا چنانچه از مولانا علی تا تقی احمد امامان را وصی خوانند از این
سبب مولانا امام محمّد باقر علیه السلام فرمود به جابر جعفی که از وقت
وصی اوصیا اند عشرِ ثانی دلیل است بر امامان که شخصِ وحدت
را از یازدهم تا بیستم امام خوانند از مولانا مهدی که یازدهم امام
بود تا مولانا نزار که نوزدهم یا بیستم امام بود، و عشرِ آخرین دلیل است
بر قائمان و از بیست و یکم تا خداوند مولانا علی ذکره السجود و التسبیح
تا سی امام شخصِ وحدت را هم امام خوانند

و عبارت خطبهٔ مبارک باز باید دیدن اکنون چون مولانا علیؑ
میفرماید که در مصر منبر بنهم بنهاد و دمشق را بکیرم بکرفت و بعد از
آن بدیلمان بروم برفت، اما چشم میباید داشت که خود را نبیند
و تا او را بتواند دید، و سخنِ عزّ و علا خلاف نیست، دیگر چون صور
قیامت بدو کرّت دمند از دیلمان دمیدند و دعوتِ قیامت که خورشید
دوره است هم از آنجا بدرخشید و چشمهٔ خورشید که جای دیگر چون تواند ١٩
بود هم آنجا باشد و در هیچ شهر روشنائی پنهان نشده است
این چنان باشد که کسی کوید چشمهٔ خورشید فلک در زمین است
و از کلِ خویش گسسته این سخن محال باشد و هیچ خردمند

قبول نکند، چون بحکم ظاهر نور از خورشید فلک که جسم از
اجسام است گسسته و جدا محال باشد و بحکم قیامت نور خورشید
که دعوت مبارک اوست گسسته و جدا محال باشد بلکه از جملهٔ محالات
است و این محال جزوی مجازی باشد و آن محالِ کلّیِ حقیقی است
و دیگر آنکه حکم شریعت مشترک است میان خدا و خلق
و حکم قیامت بخدای عزّ و جلّ خاص است و خلق را بخدائی
از کَوْنِ قیامت شریکی نرسد بلکه خود را از آن کَوْن نشان و وجود
نیست، پس محال باشد که در دَوْرِ شریعت در پیشتر اوقات مستور
باشد و در دَوْرِ قیامت آشکارا و حاکم میان اوّلین و آخرین است
دیگر آنکه پیغمبر علیه السّلام فرموده اَلْقَزْوِینُ بابُ
الجنّةِ یعنی قزوین دری باشد از درهای بهشت، چون قزوین
درگاهِ دیلمان باشد پس واجب است که دیلمان بهشت باشد، ۲۰
مطلب همهٔ خلقِ عالم بر این مقرّ اند که خداوند تعالی نیکان را
در بهشت بَرَد و بدان را بدوزخ اندازد، پس محال باشد که حضرت
مولانا نیکان را در بهشت بگذارد و میان بدان در دوزخ رَوَد و در
گوشهٔ پنهان شود اللّهمّ عافنا مِن بلاءِ الدُّنیا و عذابِ
الآخرة بلکه خود گفته اند که خدا را بهشتیان در بهشت بینند

و دوزخیان در دوزخ

و دیگر دلیل آنکه دَورِ قیامت که پیش از آدم بود

تا به این دم باقیست که دراو ایم اگرچه قیامت همیشگی باشد اما

باضافهٔ شریعت گردیده است همه نیکان اشارت به حجّت اکبر

کرده اند و باز بشارت داده اند و گفته اند حجّت و قائم بدان محلّ

باشند که اوصیا و اولیا و انبیا و اولوا العزم با جمیع مؤمنان

براین مقرّ اند

حضرت بابا سیّدنا حسنِ صبّاح قدّس سرّه و رزقنا عنه

حجّتِ اکبرِ قائمِ قیامت بود و عیسیِ دَورِ قیامت که کارِ پدر را آشکارا

کند، سیّدنا قدّس سرّه میفرماید که چون قائم ظهور کند شتری

۲۱ قربانی کند و عَلَمِ سُرخ بیرون آورد آن وقت مولانا کوشکها را

خراب کند و پردهٔ تقیه که در شریعت باشد بردارد و مدّتش در

عالم نیستی و هستی نباشد و همه اصحاب قائمش بحکم ظاهر بکشند

و این همه بشارت درخداوند علی ذکره السجود و التسبیح

بدیدم، و آنکه سیّدنا حسن حمید را پیغام بر بعلی ذکره السّلام

بخدمت و بندگی فرستد و از او آمرزش خواهد دیگر فضل ده

خداوند به حسینِ عبد الملک بباید خواند تا این حال معلوم شود

و خود مُهرِ تقیه که حضرت مولانا از دَوْرِ قیامت بر دلِ خلق
نهاده بود کدام خلق را زهرهٔ و یارای آن باشد که مُهرِ الهی
بشکند و حکم شریعت بر دارد، و اگر نیز خواهد که چنین کند بتأ
اندیشیدن که خود کار از پیش قرآن بر دارند مشکل است الّا
که مولانا عزّ و علا بیاید و بردارد، بیامد و حکم تقیه که خود
کرده بود و حکم شریعت که خود بنهاده بود بر داشت و نه هم
خداوند میفرماید که من گفته بودم و عهد کرده بودم که لسطوت
پردهٔ تقیه از روی کار بر داشتم و بعهد وفا کردم

نه در آخر فصل قاضی مسعود خداوند علی ذکره السّلام

۲۲ حدود دین را بر میشمارد و میفرماید که من فلان نیستم در جواب
میگویند اگر پیغمبری معجزه بنمای میفرماید خدا مکناد و نه کرده است
که سبب عذاب خلق میشود باز گفتند اگر حجّت خدائی حجت بنمای
گویند خدا مکناد و خود نه کرده است من حجّتِ خدا باشم و سببِ
عدمِ خلق، در جمله حدود میشمارد که فلان و فلان نیستم
و نه میگوید که قائم القیامة و خداوندِ جملهٔ موجودات و کائنات نیستم
و دیگر فصل با میر حیدرِ مسعود میفرماید که حدیث فرزند
و همین تصوّر میباید داشت که او قائم مقام و قاضیِ دینِ من است

واین سرّی ست که بنماید

وولادت پاک خداوند حسن تقدّس اسمائه بحکم ظاهر
بعد از چندین وقت وسال بوده است ودرآن فصلِ تازی
که خداوند ذکره السّلام فرموده است که إِنّی وَسَعتُ عَالَمَ
الزَّمانِ وَالمَکانِ سرِ حال خویشتن جزوی بفرماید، بعد از آن
خداوند محمّد تقدّس اسمائه بعد از خداوند حسن جلّ شانه و
با آخر حال شرح خداوند حسنِ کبیر من الابتداء الی الانتها
۲۳ب میفرماید که ابتدا وانتها بسوی اوست دراین باب فکری باید
کرد، حضرتِ ما تقدّس میفرماید که آخر سیّدنا خلق را بسوی
که دعوت کرده است نه آخر بسوی مولانا ذکره السّلام دعوت
کرده است مولانا ازآن روی بود که گفته کُلُّ شَیءٍ هَالِکٌ اِلّا
وَجْهَهُ[1] آن دست خدای بود که فرموده یَدُ اللهِ فَوقَ اَیدِیهِم[2]
منم ودست من است ودیگر جای فرموده که جَنْبِ اللهِ[3] فطرتم
وپهلوی من است ودرجملهٔ آن روز بتازی گفته است ودراین
فصل بفارسی فرموده است که وجود خلقی چون دعویِ خدائی کند

---

[1] آیهٔ ۸۸ از سورهٔ القصص (XXVIII) [2] آیه ۱۰ از سورهٔ الفتح (XLVIII)

[3] از آیهٔ ۵۷ از سورهٔ الزمر (XXXIX)

ودیکر خلق را بخدائی رساند و اکر باکسی که او خود این مرتبه را ندارد
و دعوی بی معنی همی کند و میکوید که من حجتِ قائم او را کویم دعویِ
تو برحق نباشد برحق کسی باشد که او همیشه موجود است و دارای
هر دو عالم است

وسخنان باضافات هر کونه همی کوید تا سبب وجود آن کون
باشد مثلاً با اهل تضاد کوید که سبب وجود آن کوْن باشد
بر اهل ترتب چنان کوید که سبب وجود آن کون باشد و با
اهلِ وحدت چنان کوید که سبب وجود آن کوْن باشد و خلق را
از کدورت برهاند و اهل وحدت را به یکانکیِ خود رساند

مولانا ذکره السلام میفرماید انا عبدٌ مِنْ عبیدِ الله
واخو الرّسول یعنی من یکی از بندکان خداوند هستم و برادر
۲۴ آن حضرت رسول خدایم و باز فرموده اند که اکر خداوند را چنین
شناسند کفر دیکر بالای او نباشد، و مولانا را دُرّ یتیم
باید بکویند که فصول بر مقادیر عقل کفته اند فی الجمله از این
نوع دلیل بر خداوندیِ مولانا علی ذکره السلام بسیار است
امّا این قدر خردمند را کفایت است بطول نه انجامد، بعداز
این چهار باب دیکر است و هر جا نکتهای در آن باب

درآید در این باب دلیل باید گرفت و شعرها به تأویل باید خواند تا نظرِ رحمتِ خداوندِ عالم توفیق ارزانی دارد و بمنّته وکرمه وهو حسبنا مولانا والسّلام،

باب چهارم در باز نمودن عالم جسمانی وچگونگی

آن چنین که این عالم از مرکز خاک تا اوج فلک الافلاک یک شخص است و یک قوّتِ نور الٰهی استاده است امّا بحکم صورت متفاوت است و مینماید مثلاً همان قوّت که در آسمان حرکت میکند در زمین هم همان قوت است که ساکن می نماید امّا بحکم صورت که بتقدیر آسمان نهاده اند و در آفرینش آسمان صورتِ حرکت دارد و زمین ساکن است، و همان قوّت که در آفتاب و ماه و کواکب مینماید همان قوّت در سنگِ سیاه و ظلمت است، امّا دیدن لازم است و جملهٔ مقابلات را هم قیاس

۲۵، میباید کرد پس گویند چنین نور الٰهی نخست از افلاک بواسطهٔ کواکب بر زمین میتابد و از مرکز زمین می برآید

و آسمانها را آبا خوانند و چهار طبائع امّهات گویند و معادن و نباتات و حیوانات را موالید گفته اند و ایشان نه پدر اند در زمین و بروی زمین چون حیوانات از مورچه تا به مردم

سه طائفهٔ حیوان است پس آن قوّت نور الهی هر چه در آباء امّهات و موالید الطاف زنده است در شخص مردم مستجمع میکرداند و باین صورت خاص بخدائی میرساند پس بحکم اضافه مردم عالم پراکنده است، عالم جسمانی و عالم روحانی بحکم حقیقت هر دو عالم پراکنده است و مردم مستجمع اند، ازین سبب است که عالم را انسان کبیر گویند و مردم را انسان صغیر خوانند و از روی حقیقت عالم را انسان صغیر و مردم را انسان کبیر گفته اند پس عالم است که جمع تفصیل مردم است و مردم است که تفصیل جمع عالم است و عالم پراکنده چون جمع شود زندگی مردمش خوانند و مردم زنده چون بمیرند و پراکنده شوند آن وقت عالم پراکنده اشش گویند اللّهُ الحَقُّ و تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ العالَمین در باب پنجم صفت عالم روحانی را بانجام خواهم رسانید و جسمانی در اینجا تمام شود و روح و جسم باهم دیگر تمام و بکمال اند و گسسته از هم دیگر نیستند پیوسته و پیچ در پیچ اند مولانا توفیق بدهد و عاقبت بخیر بگذارند و هو حسبنا الله ۲۶ م

و مولانا

باب پنجم

در باز نمودن عالم روحانی و صفت اهل

اہل تضادّ و اہل ترتیب و اہل وحدت

بباید دانست که عالم جسمانی و روحانی باهم کامل اند و گسسته
از هم نیشد که مولانا میفرماید که تن و جان بهم تن است و جان
و تن بهم جان، و معقول و محسوس بهم معقول اند و محسوس و
معقول بهم محسوس، و حقیقت بهم حقیقت است مثلاً جانرا
بچشم اضافی بینی تن باشد و تن را بچشم حقیقت بینی جان
باشد و اگر مردِ وحدت خداوند را بچشم اضافی بیند کثرت خلقرا
دیده باشد و اگر کثرت خلق را بچشم حقیقت بیند وحدت
خداوند را دیده باشد، و در جملهٔ مقابلات همچنین باید دانست
که هر که حقیقت را بجای خویشتن دارد از وهم و خیالات دنیا رسته
شد و از رنج عظیم برآساید، که بابا سیّدنا قدّس الله روحه
میفرماید که هر کرا براین دو کوْن الفتی است باید از همه رنجها برآساید
و مولانا علی ذکره السلام میفرماید که هر که او مرد حقیقت است ۲۷
این هر دو کوْن او راست

و در فصل مبارک میفرماید که چون خدا بقیامت معیّن
و مشخّص باشد چون شریعتِ خدای موهوم و مخیّل باشد پس چه
بماند که نه موهوم و نه مخیّل باشد امّا بکوْنِ شریعت خلقش خدا را

وهمناک می پندارند اما در جملهٔ عالم روحانی میگویند که عالم
مردم است ازاین سبب میگویند که قوله تعالی إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ
لَهِيَ الحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ[۱] یعنی سرای آخرت زنده
است ودرجای دیگر فرموده كُلُّ حَجَرٍ وَمَدَرٍ يَنْطِقُونَ
یعنی هر سنگ و کلوخ آن عالم همه سخن گو باشند و بجز مردم که
نتوانند سخن گفتن پس در آن عالم جز مردم چیزی دیگر
نتواند بود

حال باید دانست که همین صورتِ مردم صورتِ خاصّ
خداوند است جلّ جلاله که دراین صورت باشد که ظهور کرده است
۲۸ب چیزی دیگر نمانده که در عالم روحانی هم بدین صورت باشد که حضرت
رسول میفرماید إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمٰن
یعنی خدای تعالی آدم را بصورت خویش آفریده، و حال معلوم
میشود که خدای تعالی درصورت آدم ظهور کرده است و آنکه بعضی
میگویند که خداوند بصورت خلق درمیان خلق ظهور کرده است
برخی ایشان را هرزهٔ سخن میگویند که خدای تعالی بصورت خلق
چون باشد، اما خداوند مردم را بزرگ و مشرّف کرده است

---

[۱] آیهٔ ۶۴ از سورهٔ العنکبوت (XXIX)

وبحکم اضافه در این صورت خاص خویشتن در آورده است تا بحکم
حقیقت باذات خویشتن رساند و غرض کلّ الهی آنکه از آفرینش
مردم حاصل شوند

در فصل مبارک میفرماید که خدای تعالی همه چیز را بسوی
مردم آفریده است و آنکه بعضی مردم را بسوی خود آفریده است
و از مرکز خاک تا فلک الافلاک همه جسمانیها و روحانیها را باید که
بمعاد خود برسند و بامعاد رسیدن هم بواسطهٔ مردم است
فی الجمله مردی که نیک باشد و در بندگی خداوند زمانی
تقصیر نکند و با اهل وحدت نزدیک باشد ایشانرا فرشته خوانند
چنانکه در کلام وارد شده است که قوله تعالی وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا ۲۹ر
لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ[1] نظم

فریدونِ فرّخ فرشته نبود | ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
بداد و دهش یافت این نیکوئی | تو داد و دهش کن فریدون توئی

ومردمی که روی از خداوند زمان گردانیده باشند و روبسوی خود
آورده باشند وکسانی دیگر را گمراه کنند آنهارا شیطان و
غول و دیو خوانند، ومردمی که در نیکی بدرجهٔ فرشتگی نرسیده

---

[1] آیهٔ ۹ از سورهٔ الانعام (۷۱)

باشند

رسیده باشند و در بدی هم نه چون دیوان باشند ایشان را
پریان خوانند و گروهی که در باطن سخن زیاده از آن گویند
در ظاهر آنها هم پری خوانند و مردم پاکیزه و خوش رو
از جملهٔ کودکان و برنا را هم پری خوانند و شاعران هم معشوقِ
نیکوروی را و نیکوخوی را پری خوانند

و بابا سیدنا قدس الله روحه میگوید که این ترکان
نه از فرزند آدمی اند و بعضی ترکان را جنّیان خوانند یعنی
پریان گویند پیش از حضرت آدم این جهان را پریان
داشته اند یعنی ترکان

و در میان خلق در بارهٔ بهشت و دوزخ گفت و گوست
۳۰ت اما مولانا علی ذکره السلام چنین میفرماید که هر که میخواهد که شخص
صواب و شخص بهشتِ جاودانی را به بیند در مردی باید نگریست
که خلق را بخدای خواند و خدای داند و بر دین حریصی نکند
در این باب حضرت رسول علیه السلام در حدیث می فرماید
السّلمانُ بابٌ مِنْ ابوابِ الجنّةِ چون در بهشت مردی باشد
که پیش کاهش هم مردی خواهد بود و در حدیث دیگر حضرت پیغمبر
فرموده که سلمان جانِ بهشت است چون جان بهشت مردی باشد

البتّه شخص بهشت هم مردی خواهد بود بدلیل این دو
حدیث که فرموده اند، درجای دیگر و در فصول مبارک میفرمایند
که شخص عذاب هم در دوزخ است که آن دویمی باشد واجب
آمد که اوّلی خود دوزخ باشد بدلیل عقلی، و سیّدنا میفرماید
که سنگ سیاه را چون عذاب خواهند کرد دویمی خواهند کرد
تا در مقابل خداوند بایستد و بعد عذابش کنند و سنگ
سپید را ثواب خواهند داد چون شخص مسلمانش کنند تا برگزیدهٔ
خداوند خویش باشد، حال چون نیکو ببینی که سنگ سیاه
۳۱ا وسنگ سپید در آن عالم همچون مردمی باشند وجمله لوح وقلم
وعرش وکرسی وروح الامین وروح القدس وهرچه خواهی
دیدن وگفتن در جهان هم مردمی باشد وخدای در آن عالم
براین صورت باشد چه خبر باشد که نه براین صورت باشد، این
عالم خبر معیّن ومشخّص باشد حال باید دل از مصنوعات وخیالات
برمیباید داشت تا از ظلمات وضلالت برهند وبروشنائی
عالم دین رسند، طاعات وعبادات آن باشد که مردان خدا گویند
اما در کوْنِ تضادّ این شناخت حاصل نمیشود وممکن نیست
حاصل شدن زیرا که کوْنِ تضادّ کفر است ودر کفر مطلب برآورده نمیشود

حال

حال در کَونِ ترتّب گوییم و در کَونِ ترتّب هم آن
شناخت میسّر نمیشود چونکه کَونِ تَرَتُّب هم کَونِ شرک است ایشان چون
بعالم وحدت رسند که عالم خاصّ اوست خود را و خداوند خود را
باز شناسند و کلّ کائنات و موجودات را بدانند و هر یک
را در آنجا بجای خویشتن بتوانند شناخت، و اهل تضادّ و ترتُّب
۳۲ و وحدت این هر سه گروه از خداوند خویشتن بدید آیند مثلاً
گروهی که عزّ و علا را نبینند و نه خواهند دید همین خود را بینند
و به ترس و خیالات راضی اند این گروه اهل تضاد باشند،
گروهی که عزّ و علا را ببینند و خود را هم نیز ببینند و خواهند
این گروه اهل ترتُّب خواهند بود وگروهی که همین او را ببینند
و او را خواهند و او را خوانند و خود را هیچ نه بینند و هیچ
ندانند و نخواهند ایشان را اهل وحدت خوانند، حال مُؤمن را
جدّ و جهد باید تا از کَونِ تضادّی که کَونِ کفر است بیرون
آیند و بکَونِ ترتُّب رسند و از کون ترتّب هم که کون شرک
و نفاق است جهد باید کرد تا بیرون آیند و بکَونِ وحدت
که کَونِ حقیقت است و یکانگیِ مولاناست رسیده باشند
آن وقت ناجی و رستگار باشند

باز از اوّل مطلب بگویم تا مؤمنین بفیض برسند
گروه تضادّ و ترتّب را چون مرگ جسمانیِ ایشان برسد و از این
دارِ دنیا بروند هالک باشند یعنی از خدا و خداوندی بیفتند
بعدم جاودانیِ خود رسند که دوزخ است، و اہل وحدت به
حقیقت ناجی اند یعنی با خدا و خداوندیِ خود رسند که بهشت
سرمدی است بدلیل قول حضرت رسول علیه السّلام که ۳۳
میفرماید مَا بَعْدَ الدُّنیَا دَارَ الْجَنَّةِ وَ نَارًا، و مولانا علی
ذکره السّلام میفرماید که بقیامت هرکس بخدا رسید جاودانی
رسید و هرکه از خداوند افتاد جاودانی افتاد، چون خدای
همه اوست و هرکه از همه افتاده باشد چه بماند، چون از
دنیا برفتی همین خداست و عدمِ جاودانی، هرکرا خدا و خدائی
میباشد مبارکش باد و هرکرا نیستیِ جاودانی میباید
هم مبارکش باد که حضرت پیغمبر میفرماید وَیلٌ لِمَنْ اَفَاقَ
بَعْدَ الْمَوْتِ، یعنی هرکه پیش از مرگ جسمانی بیدار نگردد بعد از
مرگ چه سود و چگونه بیدار شود در عدم، امّا محقّقان خلق را
بدانچه در عالم جسمانی عذاب سخت نمایند در آخرت گم خواهد
بود مثلاً گفته اند که شما گناه کنید خدای تعالی شمارا

در دوزخ کنند فرشتگان بعمودهای آهنین و آتشین سر
و مغز شمارا خورد گردانند و خاکستر کنند و بار دیگر زنده کنند
و همیشه شمارا می رنجانیده باشند، و ماران و کژدمان شمارا
میگزیده باشند و از اینها خلق را می ترسانند تا گناه کمتر
کنند و بر گناه کردن دلیر نشوند و یکدیگر را هلاک نه کنند تا
ص ۳۴ رونق عالم جسمانی برقرار بماند و به عالم روحانی و کون حقیقت
توانند رسید، و همچنان چیزیکه در عالم بخورند بدان سبب خوشنود
و خرم باشند و امّیدوار بها کنند تا در طاعت بکوشند مثلاً
گویند بهشت باغ و بوستان و آبهای روان و درختان زرین
و میوه های خوش بوی و حوران و پریان و نشست و برخاست
با ایشان در قصرهائی که خشتها یکی از زر و یکی از سیم و تختهای
آراسته و مرصّع و خوردنی ها همه مرغ بریان و نان و حلواها
باشد، و سیّد شاه ناصر خسرو فرماید

نظم

کس نبردی نام فردوس برین را بر زبان
گر نه بهر مرغ و نان و کلچه و حلوا استی [۱]

---

۱ در دیوان ناصر خسرو که در طهران در سنه ۱۳۰۷ شمسی چاپ شد در صفحهٔ ۱۴۴۱ همین بیت
موجود است
روی زی محراب کی کردی اگر نه در بهشت — بر امید نان و دیگ قلیه و حلوا استی

و گوید

وگویند شراباً طهوراً خورند خداوند تعالی در آنجا شما را ساقی میکند
که قوله تعالی وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً[1] مانند ایفا امیدوار
میکنند که اگر بکوشند مگر بخدای برسند وبعضی محققان گفته اند که
اگر شما گناه کنید و درخواهید افتاد تا گرد جهان بگردید و پنجاه هزار سال
بمانید که در کلام فرموده تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ
كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ[2] وبهفتاد هزار سال هم
گفته اند که شما را موش وخرس وخوک کنند البته آن
۳۵ وقت این صورتها بصاحبان آنها نیکو نخواهد نمود باز در جنب
آن صورتها آنها را بترسانند وامیدوارشان هم بکنند
آن وقت هم اگر طاعت دارید بجوار رحمت خدای تعالی خواهید
رسید واگر طاعت ندارید در درک پنجاه هزار سال بمانید
وفریاد کنید که يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَاباً[3] ودر آنجا هیچکس
بفریاد شما نرسد، وخداپرستی آن است که عزیزی گفته است (فرد)

دو قدم بیش نیست تا درِ دوست
تو در اوّل قدم همی مانی

---

[1] آیهٔ ۲۱ از سورهٔ الانسان (LXXVI) [2] آیهٔ ۴ از سورهٔ المعراج (LXX)
[3] آیهٔ ۴۱ از سورهٔ النبا (LXXVIII)

وخداوندِ قیامت میفرماید که صواب قربت با خداست
چون تو هیچ نباشی همه او باشد قربت ازاین نزدیکتر مخواه، و
دیگر عزّ و علا میفرماید که دعوت با خدا و خدائی میکنم نه با خدا
شناسی و خداپرستی، پس در جملهٔ حقیقت که فصول مبارک
براین معنی مقرّ است که خلق را دراین عالم عدم خویش را باید
دیدن تا بحکم حقیقت با خدا و خدائی رسند و از کونِ کفر و
وتضادّ و ترتّب برهند که دراین مطلب حضرت رسول اکرم میفرماید

مَنْ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ دَخَلَ الجَنَّةَ

و بابا سیّدنا قدّس سرّه میفرماید که امّیدی که با خدای
بوهم داری باین برادران مؤمن دست کوته مکن، و بحکم حقیقت ٣٦ع
سخنان محققان یکی باشند همچنانکه ذات ایشان یکیست و
بحکم اضافه عبارتشان گسسته و پراکنده باشد همچنانکه
شخص شان جدا و پراکنده مینماید و اهل وحدت همه مؤمن و موقن
و عارف اند، مولانا توفیق ارزانی دهاد و هو حسبنا و کفی

باب ششم در بیان معنیِ نظم کردنِ این دیوان

وحمد و ثنای مولانا تقدّس ذکره و اعلی کلیمته، باین سبب
گفته شد که حمدِ عزّ و علا به نظم و نثر بندگان حاجت است

عزّ و علا دارای این هر دو عالم است بقول و فعل بندگان
چه حاجت دارد، بآن سبب گفته شد که تا ذکر او باقی بماند
چنانکه شعرای خوب حضرت محمّد مصطفی را جان خویشتن
گفته اند تا نام ایشان برروی عالم باقی بماند که حال او نه چون
حال خلق باشد که ذات او جلّ جلاله ابد الابدین باقی است و
اورا نه اوّل است و نه آخر و نه ظاهر و نه باطن و او هُوَ
بِکُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ وعَلِیمٌ است چه جای آنکه نام و ذکر او
بزبان خلق که نیست بحقیقت اند بماند باقی یا نماند، پس
٣٧ عزّ و علا از همه چیز منزّه است و نیز او به هیچکس حاجت ندارد
و همه کس را باو حاجت است که فرموده عَمَّا یَقُولُونَ
الظّٰلِمُونَ عُلُوًّا کَبِیرًا[1]، و این نظم و نثر که کمترین بندگانِ
او جلّ شانهٗ گفته است نه بآن سبب گفته است که تا آنجا
چیزی بدانند، و بنده بفضل و رحمت بی منتهای او قدرِ ناقص
خویشتن این قدر میداند که اگر ندانستی نتوانستی گفت، و
نیز بدان سبب گفته است که تا اسم بنده باقی ماند، هر کرا غم روزگار
باشد از خدا و خدائی بیفتد، و گویند که حضرت سلمان بخدا
رسید و هر که بخدا برسد سلمان روزگار باشد فی الجمله با سلمان

[1] آیهٔ ۴۵ از سورهٔ الاسرای (XVII)

بیاید

میباید بود یا باسگ، و حضرت پیغمبر به همین سبب فرموده

اند که بَعَدَ اللّٰهُ الدُّنیا دارَ الجنّةِ و نارًا

باز بر سخن خویش شویم، و نیز به سوی او گفته است

تا او را تشریفِ حقیقی دهند که این تشریفِ حقیقی خداوند ذکره السّلام

ارزانی داشته به هر کس که دهد اگر آن کس سر بدنیا و آخرت فرود

آورد دیدهٔ همّت بسوی عالم ارواح و اجسام بگشاید، و دیدها از سر برکنده

باد از بدن سر برکنده باد و در پیش گرگ و کفتار و سگ انداخته باد، عزیزی فرموده،

فرد،

هر که چون کرکس به مرداری فرود آورد سر

کی تواند همچو طوطی طعم شکّر داشتن ۳۸

و در جای دیگر فرموده، رباعی،

مرغی که خبر ندارد از آب زلال

منقار بآب شوره دارد همه سال

کر آب حیات را به پیشش آرند

زان آب خورد که خورده باشد همه سال

و دیگر نه بآن سبب گفته شد که ذکر در میان خلایق باقی بماند زیرا

که عزّ و علا بنده را به بقا گردانید و ابد الابدین به بقای او

عزّ و علا باقی و پاینده بماند آنگاه اگر ذکر بنده باقی و پاینده بماند

یا

یا نماند بنده را از آن چه سود و چه زیان نعوذ بالله بنده
را ملعون کند و خود در دو عالم بنده ها را وجودی نماند و بعدم
جاودانی افتند آن کاه ذکر بنده باقی باشد یا نباشد
و آن وقت باز بنده را هم از آن چه سود و چه زیان، و هر
بنده ئکه در عدم باشد او را از هیچ چیز خبر نباشد نه
از خدائی که هست و نه از خلق که نیست هر کس که بعدم
افتاد او همچون حال سگدّ باشد

شخصی از مولانا علی ذکره السّلام سؤال کرد که یا
مولانا شما منبع رحمت و فضل و کرم و لطف میباشی سگدّ را
هم بشخص و جان باز آر و بر او رحمت کن، حضرتِ مولانا بجواب
فرموده اند که مولانا اگر هم رحمت بکند امّا او نیست شده از کجا باز
آید سرائی که همه نیست شد حدّ آن بجا باشد، فی الجمله هر چه در حقِّ
جمله مبطلان ببینند همانِ سگدّ باشد، و هر چه در حقّ جمله محقّان گویند ۳۹
همانِ سلمان باشد مثلاً بنده ٔ از خدا و خدائی بیفتاد و اگر کسی
گوید بسوی چه گویند بسوی برادران مؤمن که همچون ما یان
ضعیف تر باشند، و از آن گفتند که سخنِ نظم بر خاطر مردم
آمیخته و دل آویز تر از سخن نثر باشد زیرا که با نظم الفتش بیشتر
باشد

باشد، مؤمنان بسبب ضعیفی در عالم تضادّ مانده باشند
چون براین معنی وقوف یابند جهد کنند و بکوشند که از
کونِ تضادّ بکونِ ترتّب رسند و اگر بکونِ ترتّب مانده باشند
جدّ و جهد بکنند تا بکونِ وحدت رسند چراکه کونِ وحدت را
نهایتی نباشد زیراکه صفات مقدّس اورا نه مبدء است
و نه بدایت و نه نهایت و نه اوّل و نه آخر مثلاً علم قدرت
است و فیض و رحمت و احسان و هر چیز یرا نسبت
بعزّ و علا کنند آنرا نهایت نیست

پس کتابی باشد که بکونِ وحدت رسیده باشد و
امروزکه قیامت است جهد باید کرد که هرچند نیکی کنی نیکی
از خدا بیش یابی، گفته اند که هر که یک قدم پیش او آید
خداوند تعالیٰ دو کام پیشوا از آید، خداوند علی ذکره السلام
میفرماید که هان ای حاجیانِ خانهٔ حقیقتِ خدا امروزکه روز
قیامت است جهد کنید تا مولانا جلّ جلاله همه را توفیق
ارزانی دارد بفضله و کرمه هو حسبنا

باب هفتم در معنیِ تواریخ و در تاریخ تمام ۴۰
شدن این کتاب از هجرت محمّد مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم
چندین

چندین سنه موافق این هردو تاریخ اسکندر رومی سنه
و آن هم موافق این هرسه تاریخ از صدر کونین عمر خیام
نشاپوری و ابو الفتح بسطامی و مظفر اسفرائنی در عهد ملک
شاه سلجوقی در زمین عراق چندین ۱۲۱ سنه و این تواریخ آنکه
منجمان در تقویم ها نویسند و از تاریخ کواکب سیاره تا بآخر
دَوْر عطارد و از تاریخ کواکبِ ثابتات و حساب کواکب
هر صدر رساله یکدرجه روند و هرسه سی و شش هزار سال
جمله فلک بگردند و در این روز ماه سعد تمام در سرطان بود
و عیوق در جوزا بود و اوجِ شمس هم در جوزا بود، دیگر آنرا هم
بدین حساب باید کرد از تاریخ انبیای اولو العزم تا آخر دَوْر
آدم سرندیپ و از تاریخ امامان مستقرّ صلوات الله علیهم
چنین فرماید که هفت هزار سال قائم قیامت لذکرهِ السجود و التسبیح
ظهور کند و چون هفت بار ظهور کند آن بارِ هفتم را
قیامة القیامات گویند و در این دَوْرِ ما قائم قیامت
گویند و در اقلیم چهارم که اقلیم شمس است در زمین
بابل دیار عجم از میان جبل یعنی کوه دیلمان بر قلعه اَلَمُوْت
مولانا بود و از اوّل این ظهور مبارک تا بوقت تمام شدن

این

۴۱ این دیوان کما بیش چهل سال شمسی بود این
نسخه باتمام رسید، اللّهمّ بحق مولانا
یا مولانا، تمت کتاب بعون
ملک الوهاب

تمام شد

مطلوب المؤمنین

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی عرّفنا بنفسه علّمنا من شکره
وفتح لنا باباً من أبواب العلم بربوبیّته ودلّنا
لاخلاص فی توحیده هرچند که این کمترین بندگان
دعوت هادیه محمّد طوسی خود را قابل آن نمید اند که از علم
سخن گوید اما چون حضرت علیا لایزال نافذاً اشارت فرموده
اند که بنده آنچه از فصول مبارک مقدّس و از کتب پیشوایان
دین خوانده و از معاملات شنیده شمّهٔ با مؤمنان طالب
تقریر کن، بموجب فرمان این بنده بسبیل این چند کلمه
انتخاب کرده تا کسانی که طالب دین حق باشند ایشان را ۲ر
فهم این معانی دشوار نباشد، چون ترکیب وجود آدمی از
چهار طبایع خالی نیست این مختصر را برابر طبایع چهارگانه

بر

برچهار فصل اختصار کرده شد تا کسانیکه طالب دین حق باشند پیروی نمایند و این رساله را مطلوب المؤمنین نام نهاده شد، و این حقیر را توقّع بکرم عمیم مخادمان و عزیزان و اصحاب زاده هم‌الله توفیقهم الخیرات که چون این رساله را ملاحظه نمایند از لفظ رکیک و یا معنیِ ناجایگاه و یا سهوی و خطائی بینند آنرا از این بندهٔ عامّ ناتمام دانند و اصلاح در آن ارزانی دارند، و آنرا از راه مکرمت بذیل شفقت بپوشانند، و اگر سخن پسندیده و معنیِ بجایگاه بینند آنرا از وجود مبارک خداوند زمان ذکره السّلام دانند و بسمع رضا استماع فرمایند و این ضعیف ذلیل را بدعای خیر یاد فرمایند

فهرست فصلهای مطلوب المؤمنین که بتفصیل می آید این است **فصل اوّل** در بیان مبدء و معاد **فصل دویم** در بیان مؤمن اسماعیلی **فصل سیوم** در بیان تولّا و تبرّا **فصل چهارم** در بیان هفت ارکان شریعت

فصل اوّل

در بیان مبدء و معاد، مرد عاقل را بباید دانست که مبدء وجود آدمی از اثر باری تعالی

بمیانجی عقل و نفس و افلاک و انجم و تأثیرات طبایع موجود
میشود و این عالم سفلی اثری ست از عالم علوی چنانکه از حکمت ۳۰
الٰهی و آثار دلائل عقلی معلوم میشود که آفریدکار را سبحانه
و تعالیٰ مقصود از آفرینش عالم آدم بوده است بدین معنی که
قوله تعالیٰ لَوْلَاكَ لِمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ و علم و معرفت
که در آدمی موجود است در افلاک و انجم و معادن و باقی
حیوانات موجود نیست و آدمی را از جملهٔ موجودات برگزیده
است بدین معنی که وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ
فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ[۱] و چون مبدء وجود آدمی از امر واجب
الوجود موجود شد و مقصودِ آفرینشِ این عالم او بود و او
شریف تر جوهری ست پس هر آدم عاقل را واجب باشد که
مبدء و معاد خود را چنانچه شرط است بجای آرد و بداند که
از کجا آمده و بچه کار آمده و بازگشتِ او بکجا خواهد بود تا خود را و
آفرینش عالم را بداند و باطل نکرده باشد، و این معنی
جز بمعرفتِ آفریدکارِ حق سبحانه تعالیٰ حاصل نیست و
معرفت آفریدکار جز بمعرفت رسول علیه السلام و فرزندان

---

۱ آیهٔ ۷۲ از سوره الاسری (۱۷×۷۰)

بحق

۴ بحق او که امام زمان و خلیفه و وصی و قائم مقام او بند
حاصل نیست بدین معنی که قوله تعالیٰ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ
خَلِيفَةً [۱] و حدیث حضرت رسول علیه السلام است که
لَوْ خَلَتِ الْأَرْضُ مِنْ إِمَامٍ سَاعَةً لَمَادَتْ بِأَهْلِهَا وَ
مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَمَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً
وَالْجَاهِلُ فِي النَّارِ، یعنی هر کس بمیرد و امام زمان خود را
نشناسد مرگ او مرگ جاهلان باشد، و چون کردگار خود را
بدانست و معرفت رسول و امام زمان حاصل کرد مبدء و
معاد خود را دانسته باشد، بعد از آن بروی واجب باشد
شرائط بندگی و فرمان برداری بدین معنی که قوله تعالیٰ
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [۲] یعنی نیافریدم
پری و آدمی را الا از بهر آنکه مرا پرستند و بشناسند و عبادت
کنند، پس پرستیدن موقوف است بشناخت و شناخت
حق تعالیٰ بعقل تنها میسّر نمیشود زیرا که هر معرفت و هر صفتی که انسان را
ست بی تعلیم حاصل نمیشود، پس شناختنِ حق تعالیٰ مشکل ترین
۵ چیزهاست و حق اوّلا بود که بتعلیم احتیاج داشته باشد و این

[۱] آیهٔ ۲۸ از سورهٔ البقرة (II) [۲] آیهٔ ۵۶ از سورهٔ الذاریات (LI)

تعلیم

تعلیم بمعلمی رسد که او را با کتاب معرفت هیچ احتیاج نباشد
پس بر جوهری که مقصود آفرینش این عالم او بوده
واجب نکند که بمانندِ حیوان بخورد و بخُسپد و بلذّات نفسانی
مشغول شود و در امر و نواهی تقصیر کند تا از حیوان باز پستر بود
بدین معنی که قوله تعالیٰ إِلَّا کَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا[1]
افتاده باشد، پس بهر وقتی که مرد عاقل بر موجب امر و فرمان
امام زمان مأمور بأمر معلّم صادق باشد مال و عیال و جان
وتن که همه عاریت است همه را در راه حق بذل کنند و وجود
خویش را کلّی از پیش بردارند چنانچه از امرِ واجب الوجود
موجود شده است از این عالمِ مجازی نیز بعالم حقیقی بازگردد
بدین معنی که قوله تعالیٰ کُلُّ شَیْءٍ یَرْجِعُ إِلَیٰ أَصْلِهِ با معاد
خود رسیده باشد، این است شرطِ مبدء و معاد، بازگرد
بأصلِ خود همه چیز، زرِ صافی ونقره وار زیز

فصل دویم

در بیانِ مؤمن اسماعیلی، جماعتی که طالبانِ
دین حق اند و خود را اسماعیلی میدانند
میباید که شرط مؤمنی و معنیِ اسماعیلی را بدانند، معنیِ اسمٰعیلی را

---

[1] آیهٔ ۴۶ از سوره الفرقان (XXV)

بدانند

بدانند معنیِ اسماعیلی آن است که هر که دعویِ مؤمنی کند
اورا باید سه نشان داشته باشد اوّل معرفت امام زمان
اورا حاصل باشد با ثبات حجّتِ اعظم و مأمور أمر و فرمان
معلّمِ صادق باشد و یک لحظه از ذکر و فکر حق تعالی نباشد،
دُویم رضا یعنی هر چه بدو رسد از خیر و شرّ و نفع و ضرر
بدان متغیّر نباشد، سیوم تسلیم یعنی باز سپردن، و باز
سپردن آن باشد که هر چه هست و به آن جهان نخواهد شد
همه را عاریت داند و باز سپارد چون جان و مال و عیال
که همه عاریت است و باقی حالات دنیا را در راه حق بذل کند
تا بدرجهٔ مؤمنی رسیده باشد بدین معنی که فَلَا وَرَبِّكَ لَا
يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا
فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا [۱]
بعد از آن موقن باید شدن بدین معنی که قوله تعالی يُؤْمِنُونَ ۲
بِالْغَيْبِ [۲] وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ [۳] و موقن را هم سه
نشان باشد اوّل حق الیقین یعنی درستیِ یقین دُویم

[۱] آیهٔ ۶۸ از سورهٔ النساء (۱۷) [۲] آیهٔ ۲ از سورهٔ البقرة (II)

[۳] آیهٔ ۳ از سورهٔ البقرة (II)

علم الیقین یعنی دانستن یقین   سیوّم عین الیقین یعنی
ذات وحقیقت را بہ یقین دانستن، حق الیقین درجۂ مؤمنانی
باشد کہ از دنیا روی بآخرت دارند و علم الیقین درجۂ مؤمنانی
باشد کہ بدرجۂ کمالِ آخرت رسیدہ باشند، وعین الیقین درجۂ
مؤمنانی باشد کہ از دنیا وآخرت بگذرند وایشان اہل وحدت
باشند، وبدرجۂ وحدت وقتی توان رسید کہ از ہستیِ خود
بکلّ الوجود ببرّند وبہشت وثواب وکمالِ خود نطلبند و از
دنیا وآخرت از ہردو بگذرند بدین معنی کہ قَالَ النَّبِیُّ عَلَیہِ
السَّلَامُ الدُّنیَا حَرَامٌ عَلیٰ أَھلِ الْآخِرَۃِ وَالْآخِرَۃُ
حَرَامٌ عَلیٰ أَھلِ الدُّنیَا وَھُمَا حَرَامٌ عَلیٰ أَھلِ اللّٰہِ تَعَالیٰ
ورسول علیہ السّلام فرمودند کہ دنیا حرام است بر اہل آخرت
وآخرت حرام است بر اہل دنیا وہردو حرام است بر اہل اللّٰہ ۸
تعالیٰ، این است شرط مؤمن اسماعیلی کہ یاد کردہ شد بجودِ ولیِ زمان

فصل سیوّم

در بیان تولّی وتبرّا، وہر کہ دعویِ دین داری کند او را از
دو چیز چارہ نباشد اوّل تولّی ودوّیم تبرّا وتبرا بدین
معنی کہ الَّذِینَ لَھُم حُبُّ اللّٰہِ وَبُغضٌ فِی اللّٰہِ حقیقتِ

تولّی

تولّی روی باکسی کردن است وحقیقتِ تبرّا از غیر او بیزار شدن

و تولّی و تبرّا را هر یک ظاهری و باطنی هست، تولّای ظاهر آنکه روی با نیکان کند و تولّای باطن آنکه روی بأمرِ خدا کند یعنی امامِ زمان، و تبرّای ظاهر آنکه از بدان ببرّند و بیزار شوند و تبرّای باطن آنکه از هر چه جز اوست ببرّند و بیزار شوند، و تولّی و تبرّا بچهار چیز تمام میشود اوّل معرفت دویم محبّت سیوم هجرت چهارم جهاد، و این چهار چیز را هر یک را ظاهری و باطنی هست، ظاهرِ معرفت آنکه خدا را امرِ خدا یعنی امام زمان که خلیفهٔ اوست بشناسند، و باطنش آنکه غیر او را نشناسند و ظاهر محبّت آنکه او را بپرستند و دوست دارند و باطنش آنکه هر چه جز اوست او را دوست ندارند، و ظاهر هجرت آنکه از دشمنان او ببرّند و بیزار باشند و باطنش آنکه هر چه جز اوست چون عیال و جان و تن که همه عاریت است از همه ببرّند و بیزار شوند، و ظاهر جهاد آنکه با دشمنان حق دشمنی کنند و باطنش آنکه با خود در ترک لذات و شهوات کوشش ۹

کوشش نمایند و جهاد کنند و همه را در راه حق نیست گردانند

چون این معانی را بجا آورده باشند تولّی و تبرّای

حقیقی درست شده باشد، این است شرط تولّی و تبرّای

حقیقی که یاد کرده شد بوجودِ ولیِ زمان

فصل چهارم

در بیان هفت ارکان شریعت و تأویل آن، نزدیک همه

طائفه روشن است که بیشتر از ظاهر بباطن هیچ چیز نتوانند

رسید و هر چیزیکه موجود است او را ظاهری و باطنی هست

مثلاً ظاهر که عالم سفلی است و عالم باطن که عالم علویست

۱۰۸ و هرچه در این عالم سفلی که ظاهر است موجود است در عالم باطن

موجود خواهد شد

اوّل ظاهر شریعت آنچه پوست موجود میشود بعد از آن

مغز و دانه و بار که مقصود است بکمال میرسد پس هر که دعوی

خداپرستی کند باید که اوّل ظاهر شریعت که پوست است بدانش کار

بندد واز امر و نواهیِ آن که هفت ارکان شریعت بر

قانون شریعت بجای آورد و بعد از آنکه ارکان ظاهری را بجای

آورده باشد و خواهد که معنیِ آن را بداند که باطن است و بدانش

از

ازاین عالم سفلی بدان عالم باطن بازگردد وبمقام اصلی خود
رسد برین موجب باید که هفت ارکان حقیقت رابجای
آرد تا مرد حقیقت بوده باشد

اوّل شهادت، وشهادت آن باشد که خدایرا باامام
زمان شناسی بدین معنی که إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً[1]

دویم طهارت، وطهارت آن باشد که از آئین سنّت
گذشته دست بداری ودر هرچه امام زمان فرماید حق دانی ومطیع
امر او باشی بدین معنی که قوله تعالی الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ ۱۱
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ[2]

سیوم نماز است، ونماز آن است که یک نفس
از طاعت خدا ورسول خدا وخلیفهٔ خدا غافل نباشی تا پیوسته
درنماز باشی بدین معنی که الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوٰتِهِمْ دَائِمُونَ[3]

چهارم روزه است، وروزه آن باشد که هفت
اعضای خودرا از ظاهر وباطن بفرمان خدای تعالی بسته گردانی
بدین معنی که قوله تعالی قالت مریم، إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا[4]

---

[1] آیهٔ ۲۸ ازسورهٔ البقره (II) [2] آیهٔ ۶۲ ازسورهٔ النسأ (IV) [3] آیهٔ ۲۳ از سورهٔ المعراج (LXX) [4] آیهٔ ۲۷ ازسورهٔ مریم (XIX)

پنجم

پنجم زکوات، و زکوات آن باشد که هرچه خدای تعالی تو ارزانی داشته باشد ده یک ببیت المالِ امام زمان برسانی یا آنچه بفرمان مولانا برادر مؤمن ارزانی داری و حق فقرا و مساکین باز بگیر بدین معنی که قوله تعالی وَیُؤْتُوا الزَّکٰوةَ وَذٰلِكَ دِینُ الْقَیِّمَةِ[۱]

ششم جهاد، و جهاد آن باشد که با نفس و هوای خود جنگ کنی و او را بکشی، فرد، نفس مردود است او را رد کنید، پس مکان بر عالم سرمد کنید، و از هرچه جز خدای باشد ببرید و جان و تن خود را در راه حق بذل کنید بدین معنی که وَالْمُجَاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ[۲] ۱۲،

هفتم حج است، و حج آن باشد که دست از این سرای فانی بداری و طلب سرای باقی کنی بدین معنی که وَمَا هٰذِهِ الْحَیٰوةُ الدُّنْیَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ لَوْ کَانُوا یَعْلَمُونَ[۳] و این است طریقهٔ اهل حج باطن،

و باید که تأویل هفت ارکان شریعت بدین معنی بموجبی که

---

[۱] آیهٔ ۴ از سورهٔ البینة (XCVIII) [۲] آیهٔ ۹۷ سورهٔ النساء (IV)
[۳] آیهٔ ۶۴ از سورهٔ العنکبوت (XXIX)

یاد

یاد کرده شد بجای آرند تا مرد حقیقت باشند که امر و نواهی
و تکالیف شرعی بسیار آسان تراست از تکالیف حقیقی بدان
سبب که مرد شریعت اگر هر طاعتی که در شریعت براو واجب
باشد بدو ساعت در شبانروزی توانند کرد و بعداز
آن بهر مهتم و کسب و کار دینوی که باشد مشغول شوند و بحکم
شریعت خدای پرست و رستگار بود، وامر و نواهی حقیقت
دشوارترست بدان سبب که مرد حقیقت اگر طرفة العینی از
نماز و روزه و طاعت امر و نواهی باطنی باز ماند و غافل شود ۱۳
در آن وقت هرچه گوید و بیند و کند نه بسوی خدا باشد
بلکه اگر کاسهٔ آبی و یا لقمهٔ نانی بی یاد خدای تعالی ازجهت
رفع تشنگی و گرسنگی خورد او را رفع نکند و آن آب و
نان براو حرام باشد بحکم حقیقت و او مرد حقیقت و اهل
باطن نبود بلکه هر طاعتی که کرده باشد ضائع بود و او خدای
پرست و رستگار نبود، جماعتی که خود را بدین قوّت نمی بیند
و با مر و نواهی حقیقی قیام نمیتوانند نمود و الّا آنکه دست
از طاعت شریعت کوتاه نکنند که خَسِرَ الدُّنیا والآخِرَةَ[1]

---

[1] آیهٔ ۱۱ از سورهٔ الحج (XXII)

باشد

باشد و هر که خلافِ این کند نه مرد شریعت باشد و نه مرد
حقیقت است ملحد و بی دین باشد، و حق تعالیٰ همکنان را
توفیقِ طاعت ظاهر و باطن ارزانی دارد و برابر حق
تعالی و فرمان امام زمان و متابعت قرآن و اخبار حضرت
رسول علیه السّلام بدارد و ثابت قدم دارد و از وسوس
سنه ۱۴ شیطان و جور و ظلم ظالمان و بلای ناگهان و فتنه های
آخر زمان در امان خود بدارد، یا صاحب العصر والزمان
آمین یا ربّ العالمین برحمتِک یا ارحمَ
الرّاحمین

تمام شد

رسالۂ مطلوبُ المؤمنین بتاریخ ۱۵ ار
صفر المظفر سنه ۱۳۵۲ھ

فهرست اسما و اصطلاحات

که در کتاب هفت باب موجود اند

(نمره ها به صفحه های نسخهٔ اصلی اشاره است که در حواشی نوشته)

فهرستِ اسما و اصطلاحات که در کتاب مطلوب المؤمنین موجود اند (نمره ها مرجع به صفحهای نسخهٔ اصلی است که در حاشیه مرقوم است)

منتشرہ آصف علی اصغر فیضی بیرسٹر سیکرٹری اسلامی ریسرچ ایسوسی ایشن ۴۳ چوپاٹی روڈ بمبئی

در مطبع مظفری نمبر ۱۴ میرزا علی اسٹریٹ عمرکھاڑی بمبئی پست نمبر ۹ طبع گردید باہتمام آقا میرزا کریم شیرازی

Universe, man, and the necessity for and Imam, without whom man cannot know anything about his own position in the Universe and the purpose of creation.

The second *faṣl* (p. 5) explains what an Ismaili devotee should be. Unfortunately, such a promising heading brings a disappointment, as the chapter deals merely with moral virtues rather than with Ismaili creed. The first of the three prescribed virtues is recognition of the Imam of the time, and continuous obedience to his commandments. The second is *riḍâ*, or fatalism, and the third is *taslîm*, self-resignation, or readiness to sacrifice everything earthly for the sake of religion. There are several degrees of devotion and several degrees of conviction by the truth of the religion.

The third *faṣl* (p. 8), deals with the principles of *tawallâ* and *tabarrâ*,[1] both ordinary (*ẓâhir*), and spiritual, or abstract (*bâṭin*). The first term, which may be translated by " being affectionate to " means in the *ẓâhir* supporting the cause of the Imam, and in the *bâṭin*—being always obedient to his commandments. The second, which means " keeping away from something ", is also of two kinds. Its *ẓâhir* means to keep away from the wicked and the enemies of the Imam, and its *bâṭin* means severing ties with everybody except the Imam.

These two religious duties have four principal forms of expression, as *ma'rifat*, or knowledge of God through the Imam ; *maḥabbat*, or love for God, which is the same as worship ; *hijrat*, emigration, which means avoidance of everything that hinders devotion ; and, finally, *jihâd*, or active struggle against all inimical forces (including one's own lower self) which resist the commandments of the Imam. All these have their own *ẓâhir* and *bâṭin*.

The fourth *faṣl*, the longest (p. 9), gives the usual *ta'wîl* interpretation of the " seven pillars " of the *sharî'at*. It is plainly stated that this allegorical interpretation of the prescriptions of the *sharî'at*, i.e. *shahâdat*, *ṭahârat*, *namâz*, fast, *zakât* (or religious tax), *jihâd*, and *ḥajj*, every one of which has its own *ẓâhir* and *bâṭin*, implies much greater difficulty than their

---

1 These two terms, often used by all Ismailis and generally Shi'ites, are invariably pronounced *tawallâ* and *tabarrâ*. The first, considered grammatically, should be *tawallî* (really *tawallin*). The second, which is always explained as derived from the verb *b-r-'*, should really be *tabarru'*. But all learned Ismailis, whom I have asked, tell me that *tabarrâ* is the usual form. In his Dictionary, Lane gives as one of the meanings of the verb *b-r-y* (to carve, to make tired) in the fifth stem, as *meeting* some one, or *opposing*. But this " opposing " apparently does not imply the meaning of hostility, rejection, and scarcely should fit the term which indicates a complete severing of all connections, and an actively hostile attitude.

ordinary observance. Only those who feel strong enough to overcome these difficulties should take it upon themselves to follow the higher understanding of these duties ; otherwise they should comply with the ordinary performance of them.

The treatise, which probably was intended as a school book for elementary religious instruction, contains very few quotations from the Coran, and no names, or references to history.

Its language, as far as it is possible to reconstruct it from the heap of mistakes and perversions of the text, seems to be fairly old, though there are no such clear traces of comparative antiquity as in the preceding treatise. However, there are occasionally such expressions as *ba-miyânaji-yi*=later *ba-tawassuṭ-i*, or *hamaganân*, etc., which could not have been introduced by modern scribes.

The MS. on which the present edition is chiefly based, comes from Hunza, and is dated apparently 1309/1892 (the work is not dated, but the next item in the volume was transcribed in that year), and forms an item in a *jung* (of the form which is in Persia called *bayâḍ*, an oblong "album"), containing mostly poetry. It occupies seven leaves, 8 by $4\frac{1}{4}$ inches, 13-14 lines to a page, about $3\frac{1}{2}$ inches long, of childish, unskilled nasta'liq.

Another copy also comes from the Upper Oxus provinces, is dated 1310/1893, also occupies seven leaves in a *jung*, $6\frac{1}{4}$ by $4\frac{1}{2}$ inches, with 10 lines to a page, about $3\frac{1}{4}$ inches long. It is very incorrect, and in some places hopeless.

The third belongs to Ḥâjî Mûsâ Khân of Poona. It occupies 16 pages in a *jung*, about 12 lines to a page, $2\frac{3}{4}$ inches long. The orthography was slightly improved by its owner, who transcribed it in 1307/1890, but it is, nevertheless, full of mistakes. As mentioned above, these copies contain practically no real variants.

Concluding this short introduction, I have to express my feelings of gratitude to my Ismaili friends who have so broad-mindedly helped me in my work, thus making this edition possible, and to the Executive Committee of the Islamic Research Association who have published it.

W. I.

Bombay, the 1st June, 1933.

and belonging to Ḥâjî Mûsâ Khân of Poona. The first, though fuller, is worse with regard to its orthography. Neither of the two copies, however, contain any real variants, as is often the case with Ismaili MSS. Only occasionally there is a word or a sentence omitted in one of them. The first contains 21 leaves, of Indian hand-made paper, 9½ by 6½ inches, 15 lines, about 5½ inches long, of horrible childish Central Asian nasta'liq.

The second MS. occupies pp. 69–111 in a *jung*, or collection of short works, 9 by 6 inches, 14 lines, 3¾ inches long.

In the present edition the original orthography has been preserved as far as possible, and Coranic quotations, which usually are unintelligible, are given in accordance with the usual text.

II. Maṭlûbu'l-mu'minîn

The second short treatise published here, the "Aim of the Faithful", is fairly common in the Upper Oxus provinces, and is regarded by the local Ismailis as a work of Naṣîru'd-dîn Muḥammad Ṭûsî, the famous theologian, astronomer, and philosopher, who died in Baghdad the 18th Dhî'l-ḥijja 672/25-vi-1274.[1] Whether Ṭûsî was really the author, or not, is difficult to ascertain. For the present edition I had at my disposal three copies, and two of them contained the name of Muḥammad Ṭûsî as the author, while one did not. In the Asiatic Museum of the Russian Academy of Sciences, in the collection of A. Semenov, there is another copy briefly described by him in the "Bulletin of the Russian Academy of Sciences", 1918, p. 2178; his copy contains the name in the form of Muḥammad Ghûd. The general style of it, however, closely resembles that of the *Rawḍatu't-taslîm*, and of the *Akhlâqi Nâṣirî*; hence we may accept Ṭûsî's authorship tentatively, until this is definitely confirmed, or contradicted.

The general "make" of the treatise is a complete contrast to that of the preceding one. It is obvious that it was drafted by an expert hand; but the learned author, who intended it for general students, made it rather too flat and insipid, by trying to make it simple and lucid, and avoiding all deep and difficult problems. Neither the date of composition, nor the name of the high official at whose command (as is stated in the opening lines) it was written, is mentioned.

The book is divided into four *faṣls*. The first deals with *mabda'* and *ma'âd*, briefly and superficially mentioning the

---

[1] For a note on Naṣîru'd-dîn's biography, and on his another Ismaili work, the *Rawḍatu't-taslîm*, see W. Ivanow, "An Ismailitic Work by Nasiru'd-din Tusi", Journal of the Royal Asiatic Society, 1931, pp. 527–64.

In the course of his narrative the author refers to many persons (their names are given in the index). For instance, he refers to Imam Taqî Aḥmad, whom he regards as the tenth (Ismaili) Imam.[1] It is strange, but he says that Nizâr, whom he regards as "the nineteenth *or* the twentieth"[2] Imam (p. 18), "ruled with his sons in Egypt" (p. 17). The reference to Nâṣiri Khusraw (p. 34), whose distich he quotes, as mentioned above, is probably one of the earliest references to the poet.[3] Referring to the reform of the calendar under Malik-shâh Saljûqî (p. 40), he gives the names of the astronomers who assisted: 'Umar Khayyâm Nîshâpûrî, Abû'l-Fatḥ Bisṭâmî, and Muẓaffar Isfarâ'inî (apparently the same as Sharafu'd-dîn al-Muẓaffar b. Muḥammad aṭ-Ṭûsî, see Brock., I, 472). It is interesting to notice that he adds to the name of Khayyâm a highly honorific epithet of *ṣadri kawnayn*, "the leader of both worlds".[4]

The language of the work appears as genuinely old, and entirely in agreement with the period to which the treatise belongs. This is seen clearly in spite of all the perversions and distortions of the original orthography. The MS. on which this edition is chiefly based, though quite modern, and full of horrid mistakes, often preserves the original form of writing *ân-ki* without the final *-h*. There are several cases of the Precative (*kunâd*, *dârâd*), several cases of the Second Future with *mî-*: *mî-ranjânîda bâshad*, *mî-gazîda bâshad* (p. 33). The form *hamî* appears only once (p. 23), but the forms like *bad-ân* and *bad-în* are abundant. It is interesting to note that the author is very fond of forming abstract nouns with the Persian Suffix *-î* from Arabic Adjectives, as in *dhalîlî* (p. 30), *sharîkî* (p. 19), *ḍa'îfî* (p. 39), etc.

The present edition is based on two copies, one transcribed half a year ago in Chitral, and the other copied in 1312/1895,

---

[1] This appears to be completely in agreement with the Fatimide tradition, according to which he is the tenth,—if 'Alî and Imam Ḥasan are also included. According to the present official sequence Imam Wafî Aḥmad is regarded as the eighth Imam.

[2] Nizâr was in reality the 19th. It is very strange, indeed, to notice that the author designates him as the 19th *or* 20th. Further on his statement as to Nizâr's ruling in Egypt strengthens the impression that the author knew little of the history of the Fatimides. Or is this a later interpolation?

[3] The epithets "Shâh Sayyid" probably belong to a modern scribe. The honorific epithet *Shâh*, usually added to the names of Sufis and darwishes, probably did not appear in general use before the Safawide time in Persia. About Nâṣiri Khusraw's being a Sayyid see W. Ivanow, "A Guide to Ismaili Literature", p. 87, footnote.

[4] Some Nizari Ismailis believe that 'Umar Khayyâm was an Ismaili.

world, in the form by which He ennobled human beings." The idea of the author is apparently a belief that the Deity, manifesting in this world, is revealed fully and most completely in the human form which is the crown of creation. The individual human being in whom such a manifestation takes place is the Imam, the lieutenant (or *khalîfa*, according to the Coranic expression, II, 28) of the Deity. He only reveals true religion, and without knowing him (or rather recognising him as the religious leader) all sorts of beliefs are mere idolatry. The author tells of the initial manifestations at the beginning of the millennial periods of each great prophet.

Bâb III (p. 13). "Who is that person now, where does he reside, and what is his name?" Such a person is 'Alî and his successors—lineal descendants. All are of one and the same substance, the same Mawlâ 'Alî, spiritually and physically, only changing the form just as one changes clothes. The author is here quite lavish in his references to the *Fuṣûli mubârak*, but unfortunately his references are superficial and confusing. On pp. 21–3 there are interesting details about a *Faṣl* of *khudâwand* Ḥasan to one Qâḍî Mas'ûd, defending his rights. In another *Faṣl*, to Amîr Ḥaydari Mas'ûd, there was apparently a most interesting reference to the enigma of Ḥasan's birth, etc.

Bâb IV (p. 24). "On the revelation of the physical world." This *bâb* ends rather abruptly, and seems incomplete. It deals with a kind of a monistic theory, proving that one and the same energy variously manifests itself in things of the physical world and man, and that all form part of one unit.

Bâb V (p. 26). "On the revelation of the spiritual world." Spiritual world is inseparable from the physical. The Neo-Platonic, and later on Sufic, idea about the "ascension" of things (*ma'âd*, Sufic term *'urûj*), in the form of the return to the Primæval Source of being, is interpreted in such a way that everything physical in its transformations must pass through the human state. Paradise is nothing but a blissful return to eternal Life, and Hell is nothing but complete annihilation. Stories representing both in vivid colours as the places either of enjoyments, or of tortures, are nothing but allegories intended for the unsophisticated people, and meant to encourage them to be virtuous, or to frighten them from committing crimes. Various classes of people are described, with regard to their attitude towards the religion.

Bâb VI (p. 36). "On the reason for the compilation of this *Dîwân*, and praises to Mawlâ-nâ." As mentioned above, it contains nothing but pious platitudes.

Bâb VII (p. 40). "On the meaning of eras, and on the date of the completion of this book."

authorities.[1] Thus we have an opportunity, however small it may be, of forming an independent opinion as to the nature of this literature.[2]

It is also important to note that the present treatise forms, to a great extent, the basis of one of the most important items in the religious literature of the Badakhshani Ismailis, the *Haft bâbi Sayyid Nâṣir*, or, as it is also called, the *Kalâmi Pîr*. The work has as little to do with Sayyid Nâṣir, i.e. Nâṣiri Khusraw, as the present treatise has with Bâbâ Sayyid-nâ ; it was not composed before the middle of the x/xvith c., and it is probably a kind of an amplified paraphrase of the present treatise. As the substance is practically the same, a translation of the work is not offered here, and the reader is referred to the translation of the larger *Haft bâb*, published in this series, all additional information being summed up in footnotes to that text.

The contents of the present *Haft bâb* may be briefly summarised as follows :

Bâb I (p. 2). "(All) human beings possess an idea of Deity." Knowledge of the Deity in Its real and original Substance is impossible for humans, because of Its transcendence (*tanzîh*). But, at the same time, there is no salvation from evil and chaos except through religion, and religion is nothing but knowledge of God, and an understanding of His will and commandments.

Bâb II (p. 5). "God eternally has a Manifestation in this

---

[1] The term *faṣl* (or, in Plural *fuṣûl*) appears on pp. 15, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 35. Two of them are connected with definite persons,—one with Amîr Ḥaydari Mas'ûd (p. 22), and the other with Qâdî Mas'ûd (p. 21). It is mentioned that another is composed in Arabic (Tâzî), p. 22 ; the majority probably were in Persian (cf. p. 23). The same term is referred to in the beginning of the next work, the *Maṭlûbu'l-mu'minîn*, in the *Haft bâbi Sayyid Nâṣir*, etc. Cf. also the title of the *Faṣl dar shinâkhti Imâm wa Ḥujjat*, published by me in the "Ismailitica", Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. VIII, 1922, pp. 1–76. On making inquiries from the learned Ismailis belonging to the Fatimide tradition, I was informed that such a use of this term is quite unknown to them. The circular epistles emanating from the Imam were called in the Fatimide time *sijill*, which term I have not met with so far in Persian Ismaili literature.

[2] There are quotations on pages : 15 (*Mawlâ-nâ mî-farmâyad dar faṣli mubârak*) ; 21 (*khudâwand 'Alî dhikru-hu's-salâm. . . .dar âkhiri faṣli Qâḍî Mas'ûd mî-farmâyad*) ; 26 (*Mawlâ-nâ mî-farmâyad*) ; 27 and 30 (*Mawlâ-nâ 'Alî dhikru-hu's-salâm mî-farmâyad*). References to Bâbâ Sayyid-nâ are found on pages : 11 (*B.S. gufta*) ; 29 (*B.S. mî-gûyad*) ; 20, 30 (*Sayyid-nâ mî-farmâyad*) ; 26, 35 (*B.S. mî-farmâyad*). Cf. also in the index references under Sayyid-nâ and Bâbâ Sayyid-nâ. It is rather sad to find that on many occasions it is impossible to tell where the quotation ends.

prose which is composed by this humble slave", and on p. 24 he intimates that "the poetry should be understood allegorically" (*wa shi'r-hâ ba-ta'wîl bâyad khwând*), obviously meaning some definite poetry. In the present treatise there are but half a dozen poetical quotations of one line each, only one being a quatrain. One of them is plainly ascribed to Nâṣiri Khusraw (p. 34), and three others to a poet (*'azîzî dârad*) other than the author of the present work. Hence there was no possibility of the author being able to call his book a *Dîwân* of poems. But the persistent references to *this Dîwân*, and to the poetry by the author himself, doubtlessly are quite genuine, and indicate a close connection of this treatise with some other, poetical work. We are left entirely in the dark regarding this question, but it is improbable that this work is merely a prose introduction to a lost *Dîwân* of the author.[1]

In spite of all such imperfections and disappointing obscurities the work undoubtedly deserves great attention, not only in the study of Ismailism, but of Persian spiritual life in general. If we take it as a part of a broader picture, we cannot disregard the fact that it expresses, in a somewhat crude and popular form, the highest ideal of Persian Sufism, about *ma'rifat*, or higher religious knowledge, and of *tawḥîd*, or reconciliation of the purest monotheistic idea with individuality and free will. We know Sufism only from one side, i.e. from the rather stereotyped schematic reviews of its Neo-Platonic theories, which were only popular amongst a highly educated few. This work is an excellent example of the popular mentality, with its firm grasp on the idea of a combination of the Sufic theosophy with the Shi'ite form of Islam, as a positive religion. Nothing has so far been published about the popular forms of Sufism, past or present, and it is very instructive to notice that its spirit was exactly the same in the twelfth century as it is amongst the less educated devotees and professional darwishes in the XXth century.

Another important aspect of this work is an unusually great number of references to the Ismaili literature of the Alamut period, which is probably lost now. The author not only refers to, but on some occasions even quotes these *Fuṣûli mubârak*, the "Blessed Paragraphs", as the mediæval Persian Ismailis usually call the epistles of their high religious

---

[1] The custom of writing prose prefaces to *Dîwâns* of poems was introduced in Persian literature much later on; and such prefaces never appear to be anything beyond an accumulation of ornamental and stilted sentences.

mentions (p. 4 of the original copy)[1] his being in Qazwîn, apparently in the capacity of a missionary or, anyhow, an official religious functionary of Ismailism, for he tells how a devotee was converted by him. In another place, when explaining the signs of the advent of the Qâ'im on the day of Resurrection, he says: "and all these (signs) I have actually seen (in Ḥasan-'Alî *dhikru-hu's-salâm*)" (p. 21). If there is no mistake in the personal suffix of the verb, and if this implies that the author was personally present at the proclamation of the Great Resurrection, on the 17th Ramaḍân, 559/8-viii-1164, at Alamut, we conclude that at the time of writing his book he was over sixty, at least.

At the end of his book he gives the date of its composition (—generally speaking, a rare thing in Ismaili MSS., either Persian or Arabic—), in no less than five different systems of calculation: according to the Hijri, "Iskandari Rûmî's", Malik-shâhî (i.e. Jalâlî), after the declaration of the Qiyâmat, and the astronomical position of luminaries. The first two dates, unfortunately, are omitted. As usual, they were written over the word "*sana*", and,—also as usual,—some absent-minded scribe forgot to write these dates. The Malik-shâhî year 121, which is given here, corresponds with 1199 or 1200 A.D. or 596-7 A.H. The author adds that from the beginning of the Qiyâmat *about* forty solar years had elapsed (p. 41). If he means the declaration of the Qiyâmat, August 1164, this should be about 1204; but if he calculates from the date of the ascension of the Qâ'im, this makes it two years earlier; so, on the whole, the date *ca.* 1200 A.D. is quite acceptable.

We see from the general tone and style of the work that the author was not a high-class man of letters, and had little experience in compiling books. He often shows signs of real helplessness, and fills his work with many unfinished thoughts, enigmatic allusions, and, at the same time, with many repetitions and platitudes. For example, the whole of the sixth chapter is entirely devoted to common place pious sentences which are intended to explain why he wrote this work.

Amongst such numerous enigmatic statements and allusions there is one which would shed much light on the character of this work, should it be possible to "decipher" it. At the beginning of his work he refers to "this blessed *Dîwân*" (*în dîwâni mubârak*, p. 1), and later on twice refers to *în dîwân* (pp. 36, 41). On pp. 37 and 39 he refers to "*this* poetry and

---

[1] All references to the text in this introduction and in the indexes are to the pages of the *original* copy, on which this edition is chiefly based. They are marked in the margins of the Persian text.

INTRODUCTION

I. Haft Bâbi Bâbâ Sayyid-nā

Of the two short treatises in Persian published in the present volume, the first is apparently the earliest known genuine work belonging to the Alamuti school of Ismaili literature in Persia.[1] Copies of it are now found only in possession of the Ismailis inhabiting the provinces on the Upper Oxus, or Badakhshan (in a broad sense), as they are usually called. As far as it is possible to ascertain, there are no copies of this work in Western libraries. Amongst the Badakhshani sectarians the work is known under the title of *Haft bâbi Bâbâ Sayyid-nâ*, or "(the Book of) Seven Chapters[2] by Bâbâ Sayyid-nâ". The name Bâbâ Sayyid-nâ is applied only to Ḥasan b. aṣ-Ṣabbâḥ, the great organiser of the Ismaili movement in Persia, who died in Rab. II 518/May or June 1124.[3] It is clearly stated in the last *bâb* of this treatise that it was composed *ca.* 1200 A.D., i.e. about eighty years after the death of Ḥasani Ṣabbâḥ; therefore we think that the reason for attributing the book to him is a mere mnemonic designation, based on the frequent references to Sayyid-nâ in the work.

The name of the real author is probably forgotten. In some copies he is called Abû Isḥâq, but this name obviously belongs to the author of quite a different treatise. The author himself does not give us any clues as to his identity. He only

[1] Concerning the strata in the Ismaili literature in Persian, as preserved in Badakhshan, see W. Ivanow, "A Guide to Ismaili Literature", Prize Publication Fund Series, R.A.S., Vol. XIII, London, 1933, pp. 13 sq.

[2] One is surprised to find in the Ismaili literature of Central Asia such a profusion of *Haft bâbs*, and such titles as *Shish faṣl*, of 36 *ṣaḥîfa*, etc., of which there are no parallels in ordinary Persian literature. The explanation seems to be that all such works originally possessed various high-flown Arabic titles; but these, being unintelligible to the rank and file of the almost illiterate sectarians, most probably, fell into disuse, were forgotten, and replaced with simpler and more familiar designations.

[3] About the title *Sayyid-nâ* cf. W. Ivanow, "A Guide to Ismaili Literature", p. 13, note 3. We do not know if there were many other Sayyid-nâs in the history of the Alamuti branch. At present the title never seems to be used amongst the Nizaris, and the expression "Bâbâ Sayyid-nâ" implies Ḥasan b. Ṣabbâḥ only and exclusively. In the present work it is also clearly stated on p. 20: *Bâbâ Sayyid-nâ Ḥasani Ṣabbâḥ.*

PUBLISHED BY A. A. A. FYZEE, ESQ.,
SECRETARY, ISLAMIC RESEARCH ASSOCIATION,
43, CHAUPATI ROAD, BOMBAY, 7.

PRINTED BY P. KNIGHT,
BAPTIST MISSION PRESS,
41, LOWER CIRCULAR ROAD, CALCUTTA.

ISLAMIC RESEARCH ASSOCIATION
No. 2

TWO EARLY ISMAILI TREATISES:

Haft-babi Baba Sayyid-na

AND

Matlubu'l-mu'minin by Tusi

PERSIAN TEXT, WITH AN INTRODUCTORY NOTE

BY

W. IVANOW

BOMBAY
1933